

## ابن حزم ومدرسته: جدل الفقه والتاريخ

د. محمود إسماعيل

إرتبط الفكر الإسلامي في مدّه وجزره بحركة الواقع السوسيو- تاريخي بحيث يمكن اعتبار الطبقة الوسطى في المجتمع الإسلامي القرو- وسطوي وهي المسؤولة عن صناعة وصياغة الفكر. وحسبنا أن الفكر الإسلامي في طور تكوينه كان نتيجة «صحوة بروجوازية» خلال الفترة مابين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث الهجريين. كما كان ازدهاره رهين صحوة أخرى وأخيرة جرت خلال الفترة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين. بالمثل كان انهياره واضمحلاله بسبب انتصار «الإقطاعية العسكرية» على البرجوازية منذ منتصف القرن الخامس الهجري تأسيساً على ذلك و لم يخطئ من ذهبوا إلى أن «عالم الفكر وعالم الأوضاع الاجتماعية عالم واحد» وأن تعاظم دور البرجوازية على صعيد الإنتاج «كان موازياً لنشاط فكري متساق»<sup>(1)</sup>، وأن «المعرفة تداخلت مع الاقتصاد والسياسة إلى حدّ استحالة وضع فواصل بينها»<sup>(2)</sup>، وأن «قوة اجتماعية قادت التطور والتقدم؛ بحيث يمكن عقد روابط بينها وبين أكثر أنواع الفكر العربي تقدماً»<sup>(3)</sup> ولم تكن هذه القوة الطبقة الاجتماعية - فيما نرى - إلا الطبقة الوسطى المسؤولة - وبامتياز عن ازدهار الفكر الإسلامي عموماً خلال عصر الصحوة البروجوازية الثانية.

(1) انظر كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، ص 186، 199، بيروت 1977.

(2) انظر: أدونيس الثابت والمتحول، ج2، ص 49، بيروت 1983.

(3) انظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 13، بيروت 1980.

بديهي أن يزدهر الفكر التاريخي إبان تلك الحقبة التي شهدت «القرن الذهبي» في تاريخ الفكر الإسلامي؛ لا شيء إلا لأن الفكر التاريخي يشكل ركنا هاما من أركان النهضة العلمية والثقافية العامة<sup>(1)</sup>.

عم هذا الازدهار الفكر التاريخي؛ موضوعا ومنهجيا تأويلا وتفسيرا؛ بحيث اكتمل علم التاريخ الإسلامي وتعاضمت مكانته بين العلوم الإنسانية، وجرى توظيفه لخدمة أغراض عملية سياسية وثقافية وتربوية.

لقد اعتق علم التاريخ من إसार المصادر اللاهوتية بعد اندثار دور «المؤرخ-المحدث» وإفساح المجال للمؤرخ الفقيه والتاجر والوراق والكاتب والطبيب والفيلسوف الأمر الذي أفضى إلى تحويل العلم من الرواية إلى «الدراية».

أصبحت الوثائق والتجارب العيانية للمؤرخين من أهم مصادر التاريخ. كما اتسع موضوع العلم متجاوزا الأمور السياسية والعسكرية إلى آفاق أرحب في الاقتصاد والاجتماع والعقائد والأنثروبولوجيا، وبدأت فلسفة التاريخ بعد تعاضم التراكم المعرفي. ناهيك عن استقرار المنهج العلمي ورسوخه سواء في مجال التحقيق أو التفسير، وحلت الآراء والرؤى الدنيوية محل «العناية الإلهية» والأسطورة، كما عم الاستقراء والاستنباط، بحيث أصبر العقل معيارا للتحقق من صحة الأخبار والوقائع التي جرى اعتبارها «فعاليات بشرية» من صنع الإنسان في التحليل الأخير.

عمت هذه الظاهرة سائر أقاليم «دار الإسلام» بتأثير سيولة المد البرجوازي الذي شمل العالم الإسلامي بأسره، بحيث أسهمت كافة الأمصار في هذا الازدهار. بديهي أن تشمل رياح التطور بلاد الأندلس التي شهدت وحدة سياسية بعد التشرذم والتصدع بعد تحول الإمارة إلى خلافة نافست الخلافتين العباسية والفاطمية في الشرق كما شهدت الأندلس نوعا من التجانس الإثني بتأثير النشاط الإقتصادي

(1) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ح1، ص246، بيروت 1983، روزنتال (فرانز) : علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، ص93، بيروت 1983.

المتعاضم وازدهرت النهضة العلمية والفكرية بعد إحكام الصلات مع الشرق وتأسيس المكتبات العامة وسيولة الرحلة في طلب العلم.

بديهي أيضا أن يزدهر الفكر التاريخي في الأندلس موضوعا ومنهجيا، تحقيقا وتفسيرا؛ بحيث أسهم كبار مؤرخيه في ترسيخ العلم ليحتل مكانة مرموقة بين العلوم الأخرى. فبفضل ابن حيان ومدرسة ابن حزم خصوصا تطورت موضوعات علم التاريخ التقليدية واستحدثت موضوعات جديدة، وحلت الدراية محل الرواية، ومست رباح التطور الاتجاهات السنية المحافظة بعد انفتاحها على الاتجاهات الشيعية والاعتزالية التي ازدهرت بفضل تأثير إخوان الصفا ومدرسة ابن مسرة.

وسط هذا المناخ برز ابن حزم ومدرسة لتلعب دورا محوريا في تطوير الفكر الأندلسي. فما هي أصول هذه المدرسة؟ وإلى أي مذهب كانت تنتمي؟ وماهي تجليات حركة التطوير التي تمت على أيدي روادها؟

ذاعت شهرة مؤسس هذه المدرسة أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم (ت454هـ) كفقيه مجدد للمذهب الظاهري بالقدر الذي غطى على شهرته كمؤرخ مرموق. وما يعيننا في هذه الدراسة إبراز تأثير ابن حزم الفقيه فيما صنف من كتابات في حقل التاريخ، أو بالأحرى محاولة الكشف عن العلاقات الجدلية بين الفقه والتاريخ وما ترتب عليها من تطور الكتابة التاريخية على يد «المدرسة الحزمية».

وأئوه بأن منطق صاحب الدراسة هو التداخل الشديد بين فقه ابن حزم وتاريخه تأسيسا على حقيقة نودّ تأكيدها وهي أن إسهامات ابن حزم المعرفية كانت خدمة لمشروع سياسي إقتصادي إجتماعي نهضوي، استهدف تحقيق وحدة الأندلس تحت راية «أموية» وإصلاح ما أفسده الدهر بعد تشرذم الأندلس في عصر ملوك الطوائف. وفي هذا الصدد كرس الفقه والتاريخ معا من لدن ابن حزم لتحقيق مشروعه الطموح.

ولا يفوتنا التنويه بفتنة مؤرخ مغربي معاصر - الأستاذ عبد الله العروي - إلى حقيقة دور الفقه في تطوير التاريخ. فثمة فرق - في نظره - بين «المؤرخ المحدث»

و«المؤرخ الفقيه» الأول يستند إلى «الرواية» والثاني يعول على «الدراية». الاختلاف بينهما يعكس خلافا بين منطقيين<sup>(1)</sup> ومنهجين وغايتين. المؤرخ المحدث يمثل مفهوم «الثبات»، والمؤرخ الفقيه يعمد إلى «التحول». الأول غايته التوثيق والثاني يهتم بالمتن فينطلق من الواقع وينظر للأحداث من خلال ظروفها وملابساتها فيقدم بذلك شهادة دنيوية تستند إلى المشاهدة والعيان<sup>(2)</sup>. الأول مهموم بتسلسل السند والثاني يهتم بالواقع وينصب جهده على معرفة القواعد والنواميس التي تفنن حركة هذا الواقع<sup>(3)</sup>. معلوم أن الفقه يعكس صورة الواقع في منعطفاته وتحولاته. ونظرا لما شهده المجتمع الأندلس من تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية، كان على الفقهاء أن يفتحوا باب «الاجتهاد» على مصراعيه. معلوم أيضا أن الفقهاء المالكية توسعوا في الاجتهاد لتبرير سياسات أمراء الطوائف، وحق لأحد الدارسين<sup>(4)</sup> القول بأن «الفقه كان مرهونا بالعوامل السياسية والاجتماعية».

أما فقه المعارضة فقد مثله المذهب الظاهري بعد تجديده على يد ابن حزم الذي حوله من «البيان» إلى «البرهان»<sup>(5)</sup>، لمواجهة المعطيات الأندلسية على وجه الخصوص. ومعلوم أن هذا المذهب الذي أسسه داود الأصفهاني (ت 270هـ) رفض القول بالقياس والاستحسان معولا على القرآن والسنة وحسب<sup>(6)</sup>، وكان ذلك من أسباب عجزه عن مواجهة التطورات الكبرى التي شهدتها المجتمع الإسلامي لذلك كان على ابن حزم أن يجدد المذهب بهدف خدمة مشروع إصلاحه وحدوي ونهضوي في مواجهة المذهب المالكي الذي أصبح يخدم أهداف أمراء الطوائف.

(1) عبد الله العروي : مفهوم التاريخ، ح 1، ص 208، بيروت د. ت.

(2) المصدر نفسه، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ص 213، 214.

(4) انظر : محمد أركون : تاريخية الفكر العربي، الترجمة العربية، ص 23، 24، بيروت 1986.

(5) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، ص 99، بيروت 1974.

(6) محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 507، القاهرة د. ت.

لعل هذا يفسّر لماذا أدخل ابن حزم المنطق بصورة وصيغة عربية، فضلاً عن رفضه «التقليد» وتعويله على استنطاق النصوص وإقامة «الدليل» شاهداً على صحة الأحكام. ويرى بعض الدارسين<sup>(1)</sup> أن ابن حزم استعاض عدّ القياس الصوري باستخدام العقل وبديهيته الأولى. فلم يكن ابن حزم ضد «الرأي» بقدر ما كان ضدّ القياس في أمور العقيدة ليس إلا. أما فيما يتعلق بالشرعة فلم يصادر إلا على قياس الفقهاء المبررين للسلطان. يقول ابن حزم<sup>(2)</sup> «لا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي في العقيدة بل يجب الردّ عند التنازع إلى الكتاب والسنة والدليل على ذلك من جهة النقل والعقل» ويضيف «لم نحتج بالقياس في إبطال القياس»<sup>(3)</sup>، بل هاجم القياسات الخاطئة وصححها بالنصوص وبراهين العقل<sup>(4)</sup> لذلك كان ابن حزم مجدداً مبتكراً حين عول على «بديهية العقل وأوائل الحس»<sup>(5)</sup>. وتلك نقلة منهجية كبرى تتسق مع معطيات ازدهار العلم التجريبي، بل تعانق نوعاً من المادية التجريبية الممزوجة بالعقلانية الخالصة<sup>(6)</sup> بهدف خدمة المشروع الحزمي السياسي.

فطن بعض الدارسين النابهين إلى حقيقة هذا المشروع باعتباره حجر الزاوية في تطوير المذهب الظاهري على يد ابن حزم. قوام هذا المشروع في نظر الأستاذ الجابري<sup>(7)</sup> هو «دحض القائلين بالمذهب الباطني من شيعة ومتصوفة»، بل هو موقف سياسي وإعلان عن مشروع إيديولوجي اختمر بالأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدول الأموية خصمها التاريخيين، الفاطميين في مصر والعباسيين

(1) المرجع السابق.

(2) ابن حزم : المحلي، ح 1، ص 56، القاهرة، 1374هـ.

(3) المصدر نفسه، ص 57.

(4) المصدر نفسه، ص 58.

(5) المصدر نفسه، ص 66.

(6) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، عصر الازدهار، مجلد 2، ص 97.

(7) تكوين العقل العربي، ص 299.

في بغداد»<sup>(1)</sup> ويذهب إلى أبعد من ذلك فيصور المذهب الظاهري المتطور باعتباره «الأساس الإبتيمولوجي للثقافة الأندلسية بمختلف فروعها، مما سيعطي للفكر اعربي في الأندلس خصوصية متميزة»<sup>(2)</sup>.

وبغض النظر عن مقولة «تلك الخصوصية المتميزة» التي تبناها الأستاذ الجابري في رأيته الشهيرة عن «القطيعة الإبتيمولوجية بين المشرق والمغرب» والتي أثبتت العديد من الدراسات بطلانها، نرى أن مشروع ابن حزم كان يستهدف غايات سياسية دون شك. لكن تلك الغايات لم تتحدد في الخصومة بين أموي الأندلس والخلافتين العباسية والفاطمية في الشرق، لعدة أسباب هي :

أولاً: أن الخلافة الأموية تهاوت ثم سقطت في زمن ابن حزم نفسه، ولم يكن ممكناً حتى مجرد إعادة إحيائها بالأندلس مرة أخرى.

ثانياً: أن الخلافة العباسية في الشرق كانت قد تخلت تماماً عن استرجاع نفوذها في المغرب والأندلس منذ زمن طويل، بل إنها تهاوت واضمحلت من الناحية العملية بعد تطاول بني بويه ثم السلاجقة على الخلفاء العباسيين والاستئثار بسلطاتهم. حتى أصبح الخليفة العباسي في بغداد ألعوبة في أيدي قواد العسكر من الديلم والأتراك. ثالثاً: بخصوص الفاطميين، نرى أنهم بالمثل تخلو عن مشروعاتهم التوسعية في الأندلس بعد صراع طويل بينهم وبين أموي الأندلس للسيطرة على المغرب الأقصى انتهى بإخفاقهم، بل بالانسحاب من المغرب إلى مصر كلية<sup>(3)</sup>.

رابعاً: أن ابن حزم لم يكن على عداء مع الباطنية سياسياً ولا معرفياً فلم يشهر بفكرهم بصورة أكثر من تشهيره بسائر المذاهب الأخرى، بل كرس جهده وفكره لمناهضة الفقهاء المالكية في الأندلس بدرجة واضحة باعتبارهم «فقهاء سلطة».

(1) المصدر نفسه ، ص 301.

(2) المصدر نفسه ، ص 302.

(3) عن مزيد من المعلومات راجع : محمود إسماعيل : الأدارسة، ص 163 وما بعدها، الكويت 1989.

خامسا: لم يخل فكر ابن حزم من تأثيرات جماعات شيعية إعتزالية كمدرسة ابن مسرة وجماعة إخوان الصفا، إذ أشاد بهم وتأثر بمؤلفاتهم في مجال التاريخ<sup>(1)</sup>. ونفس الشيء يقال عن تلميذه صاعد الأندلسي، كما سنوضح بعد في موضعه. وعموما لم يكن للباطنية أدنى نفوذ سياسي أو اجتماعي في الأندلس يدفعه إلى مناهضتهم سياسيا وفكريا<sup>(2)</sup>.

كان مشروع ابن حزم حقيقة يستهدف تحقيق وحدة الأندلس التي تمزقت في عصر ملوك الطوائف وإعادة الخلافة الأموية التي وزر هو وأبوه من قبل لها، فكان مذهبه من ثم بمثابة إيديولوجية توحيدية تستهدف أمراء الطوائف ومن دار في فلكهم من الفقهاء المالكية، هذا فضلا عن بعد إصلاحي اجتماعي فحواه إقرار العدالة التي انتهكت على يد الأمراء والفقهاء في آن.

وقد فطن إلى ذلك بعض كبار الدارسين، حيث أشار أحدهم إلى أن ابن حزم «كان أموي النزعة، كما كان أموي الولاء يرى صحة إمامة الأمويين في الشرق والغرب، ويرى أنها بحق أنبل من حكم الأندلس»<sup>(3)</sup> من أجل ذلك اشترط ابن حزم أن يكون الخليفة قرشيا، بل إنه أقر مبدأ الوراثية<sup>(4)</sup> باعتباره أدعى إلى الاستقرار في عصر شهد كثرة المتغلبين والمنتزعين الطامعين في السلطة في الشرق والغرب على السواء.

إستهدف ابن حزم في مشروعه إصلاح حال الراعي والرعية في آن. فقد هاله تعاظم سطوة الإقطاع في الأندلس فأفتى بأن الأرض لمن يزرعها ورفض علاقة «المؤاجرة» واعتبرها غير مشروعة، كما عالج قضية الرق بما يكفل حقوقه، وانحاز إلى المستضعفين منددا بالسياسات المالية المشتتة لأمراء الطوائف، ونادى بتحرير المرأة واحترام حرياتها... الخ من القضايا الاقتصادية والاجتماعية بحيث اعتبره البعض

(1) انظر: ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ح1، ص169، القاهرة 1939.

(2) عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي، ص 91، 92. القاهرة 1979.

(3) محمد أبو زهرة: ابن حزم، ص 278، القاهرة 1978.

(4) ابن حزم: المحلى، ج9، ص 359، القاهرة 1374هـ.

«مصلحا اشتراكيا». ومع ما ينطوي عليه هذا الحكم من مبالغة، إلا أنه يشي بأن مشروع ابن حزم في مجمله تكريس فقهه وفكره لخدمة مشروع نهضوي طموح، شأنه في ذلك شأن جل فلاسفة الإسلام ومفكره<sup>(1)</sup>.

لم يدخر ابن حزم وسعا في الترويج لمشروعه، فلجأ أحيانا إلى بعض أمراء الطوائف الذين توسم فيهم العون من أجل تحقيقه. لكنه تعرض للمطاردة والاضطهاد من قبل الأمراء والفقهاء والعامة على السواء، بل كثيرا ما سجن وشرذ وأحرقت كتبه<sup>(2)</sup>.

بديهي أن يؤثر المذهب الظاهري في كتابات ابن حزم التاريخية، ذلك لأن التاريخ يشكل إطارا معرفيا لخدمة المشروع النهوضي الحزمي<sup>(3)</sup>. إذ شهد عصر ابن حزم أحداثا كبرى كسقوط الخلافة الأموية، وظهور ملوك الطوائف وتفاقم الخطر النصراني وتعاظم دور اليهود في كثير من مدن الأندلس. ناهيك عن النزاعات العرقية والطائفية التي أسهمت في تصدع وحدة الأندلس.

لذلك اهتم ابن حزم ومدرسته بدراسة التاريخ مفيدا من فقه «المستقبل» الذي يحارب «التقليد» ويعود على «الدليل» مما أحدث طفرة في الفكر التاريخي الأندلسي<sup>(4)</sup>.

(1) سبق وأثبتنا أن فلسفة الفارابي وابن سينا وأخوان الصفا كانت تخدم مشروعات سياسية واجتماعية تتراوح بين الإصلاح والثورة.

[انظر محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، عصر الازدهار، مجلد 3 ص 126 وما بعدها.]

كما أثبت الأستاذ الجابري نفس الحقيقة عند ابن باجة. [انظر : تكوين العقل العربي، ص 313] وابن رشد. [نفسه، ص 316] وإن تراوحت أحكام كبار الدارسين في هذا الصدد.

[انظر حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مجلد 2، قسم 3، ص 87، القاهرة 2001م]  
(2) لجأ ابن حزم إلى أمير ميورقة ثم رحل إلى بلاط خيران العامري أمير المرية دون جدوى كما لا بد بني عباد بأشبيلية لنفس الغرض دون طائل فاضطر إلى الزواج إلى البادية ليقي بها بقية أيامه مهموما مكلوما حتى وافته المنية.

(3) انظر : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص 4، القاهرة د.ت. جمهرة أنساب العرب، ص 6، القاهرة د.ت.

(4) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص 89.



أنجز ابن حزم في حقل التاريخ دراسات متنوعة وموجهة لخدمة مشروعه «منها ما تمّ ومنها ما <sup>(1)</sup>شارف التمام، ومنها قد مضى منه صدر ويعين الله على باقيه».

ومن يستعرض عناوين ملؤلفاته يقف على اتّساع مفهوم التاريخ عنده ليشمل السياسة والاقتصاد والاجتماع والعقائد والأنساب فضلا عن استحداث موضوع المذكرات الخاصّة التي تعكس هموما عامة. التاريخ عنده هو «علم الأخبار مما لا شكّ فيه» <sup>(2)</sup>، بما يعني إحساسه بظاهرة تزيف التاريخ ومن ثمة تزيف الواقع، بحيث وجب التصدي لتحرير الكتابة التاريخية من الأهواء والمغالط من ناحية، والوقوف على «العبرة» و«الموعظة» من ناحية أخرى، وتكريس نتاج ذلك في خدمة مشروعه من ناحية أخيرة. يقول <sup>(3)</sup>ابن حزم: «يفيد التاريخ في الإطلاع على فناء الممالك وخراب البلدان المعمورة... وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس وظلموا الناس، واستكثروا من الأموال... ومعرفة اختلاف أديانهم ومذاهبهم... والإطلاع على آثار المفسدين في الأرض وسوء الآثار عنهم».

يفهم من هذا النص الهام، اتساع موضوع علم التاريخ بجوانبه السياسية والحضارية <sup>(4)</sup>، كذا تأثير الهزّات الكبرى والانعطافات المحزنة والمخزية التي وقعت في الأندلس في صياغة هذا المفهوم. ولا غرو فقد حظي علم التاريخ عند ابن حزم بمكانة مرموقة في تصنيفه العلوم، إذ وضعه بعد الشريعة وقبل علم اللغة <sup>(5)</sup>. وعندنا أن ابن حزم ساوق بين الشريعة والتاريخ، وتعني الشريعة علم الفقه بطبيعة الحال والسؤال: إلى أي حدّ جرى هذا التساوق؟ أو بالأحرى هل أفاد ابن حزم من فقهه الظاهري المتطور في كتاباته التاريخية؟

(1) ابن حزم رسالة في فضائل الأندلس، ص 19، القاهرة 1968.

(2) ابن حزم: رسالة في مراتب العلوم، ص 78، القاهرة د. ت.

(3) أنظر: الرسائل، ص 71، 72.

(4) عبد الحليم عويس: المرجع السابق، ص 129.

(5) ابن حزم: الرسائل ص 72.

أفاد ابن حزم من منهجه الفقهي في صياغة منهجه كمؤرخ إذ رفض التأويلات الظنية واهتم بالتحقيق إستنادا إلى «الدليل» والبرهان العقلي. لذلك أخطأ من قالوا بأن ابن حزم المؤرخ ينتمي إلى مدرسة المؤرخين - المحدثين<sup>(1)</sup>.

لقد كان مؤرخا فقيها دون شك وإن أفاد من منهج المحدثين في نقد الراوية، في مضمونها وليس في سندها، فالثابت أن ابن حزم ومدرسة لم يعولوا على الإسناد. بل اهتموا بنقد المتن، أي موضوع الرواية إسنادا إلى «الدليل» فإذا تعدّر هذا الدليل رفضت الرواية من أساسها. وفي ذلك يقول ابن حزم<sup>(2)</sup>: «لم تقتحم الحكم فيما لم نقض على بيانه ولا جسرنا على القطع فيما لم يلح لنا وجهه، ولا قضينا فيما لم نشرف على حقيقته». وهو في ذلك ينتهي إلى جيل من معاصريه من المؤرخين المفكرين كالبيروني ومسكويه.

أخطأ أيضا من رغم أن ابن حزم المؤرخ عزف عن «الرأي»، والصواب أنه عول على الرأي بعد التحقق من صحّة الحدث. والتحقق من المصادقية لا يتم بمعزل عن «الرأي» كذلك، فالعقل هو المعيار في التمييز بين الحق والباطل، والدليل هو المفضي إلى الحسم والقطع ولا غرو فالدليل في فقه ابن حزم يعني عرض «المسألة على أوليات العقل وبديهيات الحس»، كما سبق وأوضحنا، الخبر عند ابن حزم إذن «إما حق وإما باطل» والحق منوط «بحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل»<sup>(3)</sup>.

تأسيسا على ذلك يمكن الجزم بأن ابن حزم وعى وطبق منهج «النقد» ونظر له قبل ابن خلدون<sup>(4)</sup> الذي أفاد فائدة جلي من ابن حزم المؤرخ في حديثه عن «المغالط والأوهام عند المؤرخين».

(1) عبد الحليم عويس: المرجع السابق، ص 164.

(2) حجة الوداع، ص 144، 145، بيروت 1966.

(3) إبن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ص 18، القاهرة 1345هـ.

(4) ما سطره ابن خلدون في صفحتين في «المقدمة» بسطه ابن حزم في خمس عشرة صفحة.

وبناءً على «المنهج النقدي» انفرد ابن حزم «بالسكوت» عن الكثير من الأخبار المشكوك في صحتها والتي تبارى المؤرخون في بسطها والاستطراد في عرضها دون روية. كما انفرد أيضا بإيراد الكثير من «المسكوت عنه» خصوصا في مجال العقائد والأفكار. ولا غرو فقد نبه مرارا إلى أهواء مؤرخي السلطان وما ترتب عليها من مغالط وأوهام.

على أن اهتمام ابن حزم بتحقيق الأخبار لم يحل دون اهتمامه بالتفسير والتأويل. وحق قول من ذهب إلى أنه «وعي بأن وراء الجزئيات في رصد أحداث التاريخ عوامل كبرى تؤثر في حركته»<sup>(1)</sup>. ولا غرو فالتاريخ في مخيال ابن حزم نتيجة «فاعليات بشرية» ومن ثم رفض مفهوم «العناية الإلهية» وطرح بديلا عنه مفهوم «الطبيعة الممكنة في التصرف» بمعنى أن الفعل التاريخي لا يخضع للجبر والقسر. بل هو رهين «مشيئة واختيار».

كذلك رفض ما درج عليه معاصروه من ربط الأحداث التاريخية بحركة الكواكب، فشهروهم، «وبالاشتغال بأحكام النجوم» بديهي أيضا أن يعرف عن «الأسطرة» والسحر والخرافة في تفسير التاريخ، إنما وقائعه وأحداثه إلى العقل والتجربة<sup>(2)</sup>. في هدى تلك الرؤية نعرض - في إيجاز - لأهم مؤلفات ابن حزم التاريخية في محاولة لإثبات ارتباط إنجازاته في حقل التاريخ بمشروعه الوحدوي النهضوي السياسي الوحدوي والاجتماعي.

وفي هذا الصدد، نبه إلى أن مصنفات ابن حزم كانت موجهة لخدمة هذا المشروع، وفي عبارة مختصرة نرى أن مؤلفه «فضائل أهل الأندلس» كان يعكس بوعي - مقاصده التي ركزت على «الأندلس» وحسب، وأن كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» استهدف - بوعي أيضا - إبراز تأثير الطائفية في الانشقاق والتشرذم

(1) عبد الحليم عويس: المرجع السابق، ص 135.

(2) الرسائل، ص 68.

السياسي. وفي ذات الإطار يدخل مؤلفه عن «جمهرة أنساب العرب»، حيث يعكس تأثير السخائم العنصرية فيما آل إليه مصير الأندلس من تشرذم سياسي وحزازات عصبية. وعندنا أن اهتمامه بالعنصر العربي خصوصا يشي بموقفه الموالي للخلافة الأموية التي رأى فيها المخلص من التجزئة والفرقة وإعادة الأندلس إلى الوحدة أما كتابه «طوق الحمامة» فيعبر عن إحباطه لفشل تحقيق هذا المشروع.

وبإيضاح أكثر، نقول أن رسالته عن «فضائل أهل الأندلس» تقدم دراسة شافية عن تاريخ الأندلس الحضاري والاجتماعي والفكري، فضلا عن البعد الجغرافي. أو بالأحرى هي محاولة لتجسيد «الشخصانية الأندلسية» التي حاول ابن حزم استعادة ملامحها بعد أن تعرضت للمسح والتشويه في عصر الفتنة وملوك الطوائف.

وتتم معالجة الموضوع عن تجنب ما وقع فيه مؤرخو كتب «الفضائل» من مبالغات وانتحالات. ووقعهم في مزالق الإقليمية والإثنية الشعبوية الشوفينية.

أما كتاب «الفصل» فيعد أول مصنف أندلسي في هذا الحقل الذي ارتاده المؤرخون المشاركة سلفا. والكتاب تحفة فريدة في معالجة الأديان والعقائد معالجة نقدية بهدف إبراز تأثيراتها الإيجابية والسلبية في الفكر الإسلامي. كذا إبراز تأثيرات الفرق الإسلامية في إهدار وحدة الأمة عموما والأندلس خصوصا. وتتسم معالجة ابن حزم بالطابع الجدلي السجالي المستند إلى «الدليل» والبرهان<sup>(1)</sup>.

وينم الإنجاز عن ثقافة موسوعية لابن حزم في هذا المجال. كما يشي بوعيه التام بأهمية الفلسفة والمنطق والأخلاق في صياغة مشروعه الطموح<sup>(2)</sup>. ويتضمن الكتاب عرضا رصينا لتاريخ الرسل والأنبياء، فضلا عن مباحث في الإلهيات العملية كالمعاد والثواب والعقاب... الخ<sup>(3)</sup> وأخرى فلسفية كالجوهر والعرض والنفس والجسد<sup>(4)</sup>.

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ح1، ص 20 وما بعدها، القاهرة د. ت.

(2) المصدر نفسه، ص 200 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 2-25.

(4) المصدر نفسه، ص 132 وما بعدها.

بما يؤكد إحاطة واعية بدور الفلسفة الإيجابية في كتابة التاريخ خصوصا في مجال التفسير والتنظير<sup>(1)</sup> أما مبحثه الهام عن «الإمامة» فيعكس اهتمامه بالرغبة في إحياء الخلافة الأموية بالأندلس<sup>(2)</sup> لذلك لم يخطئ أحد<sup>(3)</sup> الدارسين الثقة حين اعتبر هذا الكتاب أعظم ما ألف في علم الأديان المقارن، وأصاب آخر<sup>(4)</sup> حين انتهى إلى أن ابن حزم تأثر في صياغة عمله هذا بمنهجه الفقهي الظاهري.

في كتاب «جمهرة أنساب العرب» أثبت ابن حزم دراية دقيقة بقبائل العرب وأصولها، خصوصا تلك التي استوطنت الأندلس، حيث أفاض في شرح أماكن سكنها وتحديد من<sup>(5)</sup> وقف منها موقف التأييد للسلطة ومن تصدى منها للمعارضة.

وعندنا أن عنوان الكتاب أضيق من محتواه، فلم يقتصر ابن حزم على دراسة إثنوغرافيا العنصر العربي وحده، بل عرض للعناصر الأخرى كالفرس والبربر والمولدين واليهود<sup>(6)</sup> واهتم بعرض معتقدات تلك العناصر وصحح الكثير من أخطاء كتب الأنساب وكتب الملل والنحل وفقا لمنهجه المعروف في التحقيق<sup>(7)</sup>.

ومع ذلك يؤخذ عليه التحامل على مخالفه في المذهب ومخالفه رأيه في الإمامة. والكتاب في التحليل الأخير «إثنوغرافيا ثقافية» شاملة إذ يشمل إلى جانب النسب دراسات تاريخية وحضارية لكل عنصر من العناصر التي عرض لها.

أما عن كتاب «طوق الحمامة» فهو أشبه بمذكرات شخصية تؤرخ لحياة ابن حزم في كافة مراحلها، وتعكس صدى تأثير الواقع الأندلسي المحزن على نفسيته المرهفة، بحيث يمكن أن نتلمس خلال عرضه همومه وأشجانه نظرا لتعثر مشروعه. هذا فضلا عن معلومات تدخل في إطار «علم النفس» تكشف عن تجاربه الذاتية العاطفية سردها

(1) المصدر نفسه، ص 35 - 68.

(2) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا ، عصر الازدهار، مجلد4، ص 204.

(3) انظر: بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، الترجمة العربية ص 221، القاهرة 1955.

(4) انظر : عبد الحليم عويس : المرجع السابق، ص 338.

(5) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، ص 13 وما بعدها، بيروت 1983.

(6) المصدر نفسه، ص 427 كمثال.

(7) ابن حزم : طوق الحمامة في الإلفة والإلاف، ص 9، 10 من مقدمة المحقق القاهرة 1985.

ابن حزم في جرأة وصراحة غير مألوفة عند مفكري عصره. لذلك صدق من قال بأن هذا الكتاب «يعد أروع ما أُلّف في العصر الوسيط في العالمين الإسلامي والمسيحي... جمع فيه ابن حزم ما بين الأفكار الفلسفية والواقع التاريخي»<sup>(1)</sup> والتجارب الذاتية. ولا غرو، فهو رائد في الدراسات النفسية في العالم الإسلامي، بحيث فطن للكثير من «اللامفكر فيه» بصورة غير مسبقة، وفي نفس الإطار، تدخل رسالته «في مداواة النفوس» التي تعد استمرارا لسيرته الذاتية في سني عمره المتأخرة<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت هذه المؤلفات السابقة تدور حول مشروعه الأندلسي مباشرة، فله مؤلفات أخرى في التاريخ تشهد له بطول الباع وسعة الاطلاع، بعضها مفقود مثل «تاريخه العالمي» العام على غرار مصنفات المشاركة، وأخرى موجودة لكنها ضئيلة القيمة مثل كتاب «نقط العروس في تاريخ الخلفاء» الذي قدم فيه ابن حزم عرضا موجزا يتسم بالجفاء وعدم الحيوية المعهودة في كتاباته السابقة<sup>(3)</sup>.

خلاصة القول أن مؤلفات ابن حزم في الفقه والتاريخ توضح العلاقة الجدلية بين هذين الحقلين المعرفيين، وتكشف في وضوح عن انطلاقهما من هدف ومقصد واحد هو مشروعه الأندلسي النهضوي المحبط.

ومع ذلك يعد ابن حزم رائد مدرسة من معاصريه وأصدقائه حذوا حذوه وتبنوا مشروعه ولاقوا نفس المصير من العنت والاضطهاد والمصادرة.

يعد صاعد الأندلسي (ت 462هـ) من أشهر مؤرخي المدرسة الحزمية ومن أكثر مريدي ابن حزم تبنيا لمشروعه والتعبير عنه بنفس الدرجة من الحماس والإخلاص. ولعل من أهم الدلالات في هذا الصدد ما أفصح عنه صاعد الأندلسي في كتاب «طبقات الأمم» من تأثر وإشادة بإخوان الصفا وتعاليم ابن مسرة<sup>(4)</sup>. كذا صفة العقلانية بدرجة تفوق رائد المدرسة نفسه، حيث أبدى تشبها بمنطق أرسطو، بحيث لم يتورع

(1) عبد الحليم عويس : المرجع السابق، ص 223.

(2) بالثنا: المرجع السابق، ص 220.

(3) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 90، 91، القاهرة 1993.

(4) المصدر نفسه، ص 98.

عن انتقاد ابن حزم في كتابه «التعريف لحدود المنطق»<sup>(1)</sup> لأنه خرج به عن بعض الحدود التي استنها أرسطو.

وبعد كتاب «طبقات الأمم» نتاج ثقافة عريضة في الفلسفة والمنطق والفلك والرياضيات والطب، فضلا عن الإثنوغرافيا والجغرافيا التاريخية وسائر مقومات الحضارة. وهو وثيق الصلة بمصنفات المشارقة الكبار كالمسعودي والبيروني وغيرهما ممن أحسنوا التعبير عن «شخصيات الشعوب»<sup>(2)</sup>.

باستعراض محتوى الكتاب نقف على تقديم أنثربولوجي فلسفي يربط بين الملكات الإبداعية عند البشر وبين الآثار والنظم الاجتماعية، أو بالأحرى بين الفطري والمكتسب، صنف صاعد الأمم إلى صنف متحضر وآخر بدائي<sup>(3)</sup>. يقول «فطبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم، وصدرت عنها متون المعارف، وطبقة لم تعن بالعلم غاية تستحق بها اسمه»<sup>(4)</sup>. وفي عرضه لكل من الصنفين نلاحظ بعدا «هيومانيا» واضحا بحيث انعتق من إसार العنصرية والإتنية الشيعوية الشوفينية. إذ يثبت صاعد لسائر الأمم إسهامات في مجال الحضارة سواء في العلم أو الصناعات. وفي عرضه لكل أمة من الأمم يوضح صاعد أصولها الإثنية ومواطنها وأخبارها، والأهم إنجازات أعلامها في العلوم والآداب والفنون.

نتلمس في العرض أيضا ما يشي بتأثر صاعد بأساتذته ابن حزم من حيث المنهج والمقصد، إذ نراه «يتخذ من دراسة التاريخ درعا للمقاومة»<sup>(5)</sup> والنضال رابطا بين تراث

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ح3، ص 284، القاهرة 1966.

(2) طبقات الأمم، ص 6.

(3) عبد الحليم عويس: المرجع السابق، ص 190.

(4) المرجع السابق.

(5) أخطأ بعض الدارسين حين اعتبروا ابن حيان وابن عربي الصوفي من تلامذة المدرسة الحزمية. [انظر: عبد الحليم عويس: المرجع السابق، ص 370] ذلك أن ابن حيان كان ينتمي إلى المدرسة المالكية التي نحت في كتابة التاريخ الأندلسي منحى مغايرا.

[راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، عصر الازدهار، المجلد الرابع، ص 201 وما بعدها] أما ابن عربي، فبرغم كونه ظاهريا في الفروع: إلا أنه كان متصوفا إشراقيا ومعلوم أن ابن حزم حمل على هذا الاتجاه بضراوة.

الغابرين ومعطيات الواقع الأندلسي. كذا اهتمامه بإبراز فضائل العنصر العربي باعتباره القوة الموكلة باستعادة وحدة الأندلس.

ويعد محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي (ت488هـ) أنموذجا فذا لتلامذة<sup>(1)</sup> ابن حزم في حقل التاريخ. فقد كان من خيرة أصدقائه، وقرأ عليه جميع كتبه، ونكب بنكبة ابن حزم فأحرق كتبه وأرغم على الهجرة إلى المشرق بسبب ظاهريته وتبنيه المشروع الحزمي<sup>(2)</sup>. صنف الحميدي موسوعة في تاريخ الأندلس أحرقت ضمن ما

أحرق من كتب الظاهرية. وفي مهجره حاول اجتراح ما كتبه سلفا فتمخضت ذاكرته عن تلخيص يحمل عنوان «جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس»<sup>(3)</sup>.

ويشي الكتاب بثقافة موسوعية، إذ أحاط صاحبه بمعرف عصره النقلية والعقلية فضلا عن كلفه باللغة والشعر. ومن خلال العرض نقف على أسماء مصنفات الحميدي في الحديث والطب والسياسة<sup>(4)</sup> ومن المتوقع أن يكون قد صنف في الفقه الظاهري، خصوصا وأنه تصدى لنشر هذا المذهب في الشرق.

أما عن منهج الحميدي، فينم عرضه في «الجذوة» عن اتباع منهج أستاذه، فلم يهتم بالإسناد، كما عالج الأحداث والوقائع إستنادا إلى تحقيق الروايات، والنظر إلى التاريخ باعتباره نتاج فعاليات بشرية. والكتاب خلو من الخوارق والأساطير والخرافات. كما يحفل بإطلاق الأحكام عن طريق الاستقراء هذا فضلا عن «تنديد صاحبه بمن ندّد بالرأي»<sup>(5)</sup>.

ويشي العمل أخيرا بالتزام الموضوعية والصدق، فبرغم التعويل على إحياء الخلافة الأموية في المشروع الحزمي، لم يتورع الحميدي عن انتقاد بعض أمراء

(1) أحمد أمين : المرجع السابق، ص 284.

(2) الحميدي جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، ص7، القاهرة 1953.

(3) نفس المصدر والصفحة يقول الحميدي «... بادرت إلى جمع المفترق الحاضر وإخراج ما في الحفظ منه وإتباع الخاطر».

(4) المصدر نفسه، ص 7.

(5) المصدر نفسه، ص 11.



الأندلس الأمويين من أمثال الحكم بن هشام الذي كان في نظر الحميدي «طاغيا مسرفا، له آثار قبيحة». وهو الذي أوقع بالربض الواقعة المشهورة» وينم هذا الحكم عن انحياز المستضعفين من الرعية، لا لشيء إلا لأن المشروع الحزمي - في التحليل الأخير - استهدف إصلاح الراعي والرعية في آن.

خلاصة القول - أن المدرسة الحزمية واءمت بين الفقه والتاريخ، تأسيسا على حقيقة وحدة المقاصد. فإذا كان الفقه تقنينا لمبادئ العدالة نظريا فإن التاريخ يمثل حقل التطبيق العملي لتلك المبادئ النظرية.